51e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 15 12 AVRIL 1934

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — L'*Ami* pourrait-il me renseigner exactement sur le nombre des Papes ? Les auteurs que j'ai pu consulter donnent tous un chiffre différent.

Boulenger, dans *La Doctrine catholique*, 1re Partie, p. 158, donne le chiffre 262. Mgr Prunel, *L'Eglise*, p. 217, donne 264. Marion, *Histoire de l'Eglise*, donne 260.

R. — En effet, les listes des papes ne concordent pas entre elles. Les deux plus récentes sont celles qui ont paru, l'une en France dans *Tu es Petrus* (Paris, Bloud et Gay, 1934), p. 491-529, et qui est signée de L. Cristiani, Doyen de la Faculté catholique des Lettres de Lyon, et l'autre en Amérique, dans *The New Catholic Dictionary* (New-York, 1934), p. 774. Dans ce dernier recueil, il est dit : « Le pape actuel, suivant la liste la plus sûre, est le 261e. » Dans la liste donnée par M. Cristiani, Pie XI porte au contraire le n° 253. La différence est considérable. Mais il y a mieux : M. Cristiani a donné dans ces dix dernières années trois listes des papes, l'une dans l'*Almanach catholique français pour 1926* (Paris, Bloud et Gay), la seconde dans *Ecclesia* (même librairie), qui fut publié en 1927, la troisième dans *Tu es Petrus,* qui vient de paraître ; or, dans les deux premières listes, le pape Pie XI porte le n° 257, au lieu de 253 dans la dernière.

Pourquoi ces divergences ?

Avant d'aborder le détail de la discussion, relevons d'abord les explications fournies par M. Cristiani lui-même. A la fin de sa première liste, il notait ce qui suit :

« Notre liste diffère de celle qui est donnée dans l'*Annuario pontificio,* d'après la série iconographique de Saint-Paul-hors-les Murs, par les noms suivants : En plus, Léon VIII, n° 132, et Silvestre III, n° 146, que nous donnons toutefois comme douteux ; – En moins, Anaclet, identifié par nous à saint Clet, n° 3 ; — Félix II (voir note au pape Libère, n° 36) ; – Etienne II (voir note à Etienne II, n° 92) ; — Donus II (voir note à Benoît VI, n° 134) ; — Alexandre V et Jean XXIII (voir note à Grégoire XII, n° 203). Tous ces papes, pour nous, sont sûrement illégitimes ou bien n'ont pas même existé. Notre liste ne diffère, quant aux noms, que très peu de celle qui fut donnée dans l'*Annuario pontificio* de 1904 et de 1905 et qui avait été dressée par le P. (actuellement cardinal) Ehrlé. Cependant cette liste, reproduite par le P. Creusen, dans *Tabulæ fontium traditionis christianæ* (Fribourg, 1911), compte en plus de la nôtre un Etienne II que nous rejetons *a)* comme n'ayant pas eu le temps d'être consacré évêque, étant mort quatre jours après son élection ; *b)* comme n'étant pas compté par les contemporains et les écrivains du Moyen Age. En outre, la liste Ehrlé comptait trois fois le pontificat de Benoît IX qui fut en effet deux fois interrompu et repris dans des circonstances obscures. »

Déjà ces explications sommaires de l'auteur laissent entendre les difficultés du problème. Voici maintenant la note qu'il a ajoutée à la fin de son récent travail dans *Tu es Petrus* : « Cette liste des papes diffère de celle qui a été publiée dans *Ecclesia* et dans l'*Almanach catholique français pour 1926,* par la suppression de quatre papes donnés alors comme douteux : Christophe, Léon VIII, Silvestre III et Grégoire VI. »

Il ne serait pas impossible que de nouveaux changements fussent introduits dans l'énumération des papes certains, si l'étude était reprise et conduite avec rigueur.

Sur quoi donc repose notre liste des papes ? L'*Annuario pontificio* se contente de donner la liste des portraits alignés sur les murs de la basilique de Saint-Paul, à Rome. Mais ces portraits eux-mêmes ne représentent qu'une tradition sans précision historique. Les vraies sources sont les suivantes Pour les deux premiers siècles, S. Irénée, dans *Adversus Hæreses,* III, 3, 3. Mais cette énumération vénérable s'arrête à S. Eleuthère, 175-189, et elle ne donne pas le nombre des années de règne. L historien Eusèbe est plus précis et il nous donne la série des papes, avec le nombre des années de règne, jusqu'à S. Marcellin, 296-304. — Un anonyme, appelé le *Chronographe de 354,* a laissé une liste qui pousse jusqu'au pape Libère, 352-366. C'est ce que les spécialistes appellent le Catalogue libérien. S. Jérôme nous documente jusqu'à S. Damase. Après lui tous nos renseignements sont tirés du *Liber Pontificalis,* dont Mgr Duchesne a donné une édition critique et qui va jusqu'à Martin V, le pape qui a clos le Grand Schisme, 1417-1431. Et à cette dernière date, il y avait longtemps que les documents abondaient sur l'histoire des papes.

C'est donc uniquement dans l'antiquité et le haut Moyen-Age que les listes pontificales ont pu présenter des erreurs. Comment cela a-t-il pu se produire, c'est ce que l'examen des papes douteux nous fera comprendre.

1° Saint Clet ou Anaclet. — Selon Irénée, Eusèbe, S. Jérôme, S. Epiphane, le Canon de Messe, il fut le second successeur de S. Pierre, après S. Lin. S. Irénée dit formellement (*Adv. Hœreses*, III, 3, 3) : « C'est de Lin que Paul a parlé dans les épîtres adressées à Timothée, Anaclet lui succéda. Après lui, en troisième lieu depuis les apôtres, Clément reçut l'épiscopat... » S. Jérôme écrit tantôt Clet tantôt Anaclet. Le Canon romain, que nous récitons chaque jour, nomme Lin, Clet, Clément, Xyste, etc. Les critiques les plus sûrs, tels que Duchesne, Harnack, considèrent le doublement des personnes comme certainement erroné : Clet ne serait qu'une variante pour Anaclet. Il faut reconnaître cependant que l'erreur qui consiste à distinguer Clet d'Anaclet est très ancienne. On la trouve dans le Catalogue libérien, qui donne la suite que voici : Pierre, Lin, Clément, Clet, Anaclet, Evariste, etc. Marcion place au contraire Clet et Anaclet avant Clément, mais il les distingue. Enfin, Félicien, Conon et certaines rédactions du *Liber Pontificalis* ont une combinaison plus complexe, en nommant Clet, Clément, puis Anaclet. On croit que ces confusions pourraient avoir pour origine les écrits apocryphes appelés Epîtres pseudoclémentines.

La série iconographique de Saint-Paul-hors-les-Murs contient deux portraits distincts. Mais il n'y a pas de doute que Clet et Anaclet sont un seul et même personnage.

2° Félix II. — Ce pape est compté dans la série iconographique. Il est cependant sûrement un antipape, mais un antipape de bonne foi et qui n'en a pas moins sa fête au Bréviaire *pro Clero romano*, au 29 juillet. Il était diacre, lorsque le pape Libère fut expédié en exil, à Bérée, en raison de son attachement à la foi. Il fut élu par un parti qui favorisait l'arianisme, pour succéder à Libère, tout comme si le siège eût été vacant, ce qui n'était pas le cas, puisque Libère n'avait pas abdiqué. L'empereur arien Constance confirma son élection et le prit sous sa protection. Mais le peuple fidèle évitait ce faux pape. Lorsque Libère revint d'exil, Félix II fut chassé par le peuple et le sénat romain. Il mourut à Porto, dépouillé de tout partisan, en 365, alors que Libère ne mourut qu'en 366 Nul n'essaya de lui donner un successeur, comme s'il avait été le vrai pape. Il était du reste privé de toute autorité depuis 7 ans lorsqu'il mourut. La légende fit de lui un martyr [1].

3° Etienne II. — Après S. Zacharie, qui mourut le 23 mars 752, on nomma d'abord un pape qui n'était pas encore évêque, et qui prit le nom d'Etienne II. Mais il mourut le quatrième jour après son élection, sans avoir été consacré évêque. Pouvait-on le considérer comme un vrai pape ? Il semble bien que non, puisqu'il ne fut jamais évêque. Il ne fut pas compté par les contemporains comme pape. On lui choisit un successeur, qui prit également le nom d'Etienne II et qui régna de 752 à 757. Mais dans la suite, on ne sait pourquoi, ce second Etienne II, sans doute pour qu'on le distinguât de celui qui avait porté le même nom pendant quatre jours, fut appelé Etienne III et toute la suite des Etienne s'en trouva modifiée arbitrairement. La série iconographique a accepté cette seconde version. Nous croyons cependant que l'erreur est manifeste [1].

4° Boniface VI. — La liste des papes donnée par le *New Catholic Dictionary*, cité plus haut, est identique à celle de L. Cristiani jusqu'au pape Boniface VI, qui porte le n° 112 et vient après le fameux pape Formose, en 896. Mais à propos de Boniface, M. Cristiani écrit dans *Tu es Petrus* : « Un prêtre dégradé avait été élu et avait pris le nom de Boniface VI, mais il mourut au bout de 15 jours. — Ne peut être compté comme pape. » Il est bien vrai que le premier Boniface qui se présenta, un siècle plus tard (974-984 ou 985), prit le nom de Boniface VII, comme si Boniface VI pouvait être compté comme pape légitime. L'histoire ne peut pourtant pas accepter ce verdict empirique. Formose avait laissé, on le sait, une succession difficile. C'était un pape énergique et digne ; mais on lui reprochait d'avoir quitté l'évêché de Porto pour celui de Rome. C'était la première fois qu'un évêque changeait de siège ; on considérait cela comme une sorte d'adultère, chaque évêque étant censé marié à son Eglise. Certains adversaires de Formose le regardaient donc comme un faux pape et lui tenaient rigueur. La politique s'en mêlant, le conflit devint grave. Formose avait couronné d'abord Guy de Spolète comme empereur ; mais entré en lutte avec lui, il l'avait remplacé en 893 par Arnulf, roi de Germanie. Les esprits étaient donc extrêmement divisés, à la mort de Formose. De fait, son successeur Etienne VI (896-897) le fit exhumer, juger et condamner pour avoir quitté le siège de Porto. Entre Formose et Etienne VI, un prêtre romain, privé de ses fonctions par Formose, avait été élu par une partie du peuple. Il n'avait cependant pas encore été rétabli dans ses pouvoirs de prêtre ; il n'était donc pas légalement éligible. Et l'unanimité du peuple était loin d'être pour lui. Il mourut au bout de 15 jours. C'est lui qui prit le nom de Boniface VI. Il est difficile de le considérer comme un pape légitime [2].

5° Christophe. — La liste Cristiani de 1926 donne au n° 118 un pape Christophe, qui aurait régné de l'automne 903 à la fin de mai 904. On est en plein siècle « de fer ». La liste du *New Cath. Dictionary* donne le même pape au n° 119. Mais la seconde liste Cristiani, celle de 1934, le supprime ; c'est dire qu'il y a de grands doutes sur sa légitimité.

Voici les faits. A la suite de Benoît IV (900-903), fut nommé un non-romain, originaire d'Ardea, qui prit le nom de Léon V et fut intronisé le 5 août 903. Mais il fut détrôné par une faction que

[1] Voir Döllinger, *Papstfabeln*, p. 106 et s. (1863) ; — *Liber Pontificalis*, I, 211.

[1] *Liber Pontificalis*, I, 440.
[2] *Liber Pontificalis*, II, 228 ; — Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, I, 429.

dirigeait un prêtre nommé Christophe. Léon V, jeté en prison et livré à diverses tortures, mourut dans son cachot, le 5 septembre 903. Christophe occupa le siège pontifical pendant un an. Mais il se forma un parti contre lui ; il fut à son tour détrôné par la faction de Tusculum, qui lui substitua Sergius III (904-911). Il subit la peine du talion. Selon Hermann de Reichenau, Christophe serait devenu moine. Selon Vulgarius, il aurait été étranglé dans sa prison. Il est difficile de le considérer comme autre chose qu'un usurpateur [1].

6° Léon VIII. — Le cas de Léon VIII rappelle celui de Christophe. La liste Cristiani Ire et celle du *New Cath. Dictionary* le comptent. Mais la liste Cristiani IIe le supprime. Pourquoi ? M. Cristiani écrit dans *Tu es Petrus :* « Léon VIII, élu, quoique laïque, par le synode qu'Othon opposait à Jean XII, fut consacré deux jours après, en violation de la loi sur les interstices (6 décembre 963), puis chassé, déposé et excommunié, au retour de Jean XII (26 février 964). A la mort de Jean XII, fut élu Benoît V. Mais Léon VIII fit appel à l'empereur qui renversa Benoît. — Ce Léon VIII mourut en mars 965. — L'*Annuario pontificio* ne compte pas ce personnage dans la liste des papes. Nous ne le comptons pas non plus. » Ajoutons que le même auteur avait précisé dans sa liste de 1926 : « Léon VIII... Douteusement légitime. L'*Annuario pontificio* ne le compte pas. »

Il faut reconnaître que Jean XII, contre qui Othon Ier empereur d'Allemagne avait fait élire Léon VIII, est un des plus tristes pontifes de l'histoire. Ce n'est pas une raison cependant pour considérer Léon VIII comme légitime. Peut-on déposer un pape indigne ? Quelle autorité le peut ? Il faudrait d'abord résoudre ce problème de droit canonique, pour porter une sentence sur le cas de Léon VIII. Il est frappant que les Romains, électeurs légitimes, ne pensèrent pas un instant à appeler Léon VIII sur le trône lorsque Jean XII fut mort, et que leurs suffrages se portèrent sur Benoît V, qui était un personnage de réelle vertu et de haute science pour son temps. Il est vrai que l'on prétend que Benoît V, emmené en captivité à Hambourg par l'empereur Othon, aurait renoncé au pouvoir, ce qui permettrait de considérer Léon VIII comme légitime. Mais si l'élection de ce dernier était anticanonique, comme cela paraît certain, on ne voit pas que même la renonciation de Benoît V ait pu la légitimer.

C'est un problème malaisé à résoudre que celui que nous venons de rappeler [2]. En toute hypothèse, si Léon VIII était vraiment pape, Benoît V ne l'était pas. L'un ou l'autre doit disparaître.

7° Donus II. — L'*Annuario Pontificio* compte un Donus II, entre Benoît VI et Benoît VII, en 974. — Sur ce personnage, Cristiani écrit : « Entre Benoît VI et Benoît VII, une erreur de copiste a introduit un Donus ou Domnus II qui n'a jamais existé. » Même note dans l'*Almanach* de 1926. La liste du *New Cath. Dictionary* ne compte pas ce personnage [1].

8° Jean XV *ou* XVI. — La liste Cristiani Ire contient un Jean XV, excellent pape, auteur de la première canonisation régulière, celle de S. Ulrich en 993, et qui régna d'août 985 à mars 996. Mais la liste Cristiani IIe appelle le même pape Jean XVI et met la remarque suivante : « Devrait s'appeler Jean XV, mais celui que les anciennes listes appellent de ce nom n'a jamais existé. On a en outre compté comme pape légitime un Jean qui fut antipape de 997 à 998, ce qui a changé le véritable n° d'ordre des Jean, à partir de Jean XXI. » On peut ergoter sur le véritable nom qui fut porté par Jean XV pendant son règne. Comme l'erreur s'est produite plus tard, il est probable que de son vivant il se nomma Jean XV. Mais les listes postérieures le nomment Jean XVI. On a le choix.

9° Silvestre III et 10° Grégoire VI. — Encore deux cas douteux. La liste Cristiani Ire compte Silvestre III, avec la mention : « douteusement légitime. » La liste Cristiani IIe le supprime. Celle du *New Cath. Dictionary* l'écarte également. Celle de l'*Annuario* l'admet. Que penser ?

Rappelons qu'en 1033 était monté sur le trône un jeune garçon vicieux et indigne, qui était le fils du comte Albéric de Tusculum. Ce pape-là se nomme Benoît IX. C'est une des hontes de l'histoire de la papauté, une des preuves que sans l'assistance de la Providence, l'Eglise aurait sombré depuis longtemps, et donc en somme, en dépit des apparences, un argument en faveur de la divinité de la papauté. Ce Benoît IX fit de telles extravagances qu'il fut chassé par un soulèvement populaire, en 1036. Il fut rétabli par le roi de Germanie, Conrad II. Mais il fut chassé de nouveau par le peuple en 1045 et remplacé par Silvestre III, qui était évêque de Sabine. Silvestre III put se maintenir pendant sept semaines, mais Benoît IX réussit à l'expulser et ressaisit le pouvoir. Pour délivrer Rome de ce personnage lamentable, un excellent prêtre nommé Jean Gratien, très bien intentionné du reste, négocia le départ de Benoît IX en lui achetant la tiare, moyennant 1.000 ou 2.000 livres d'argent. Il fut acclamé par le peuple, chaleureusement salué par S. Pierre Damien, reconnu par les rois de France, puis de Germanie. Mais son élection fut contestée bientôt à la fois par Benoît IX et par Silvestre III. Il y eut trois papes dans Rome. Le roi de Germanie Henri III appelé comme arbitre considéra qu'il était indispensable de faire place nette, et il fit déposer les trois papes au concile de Sutri, en 1046. Grégoire accepta ce jugement et se retira en Allemagne où

[1] Jaffé, *op. cit.*, I, 444 et s. ; — Migne, *P. L.*, t. 131, p. 45.

[2] *Liber Pontificalis*, II, 251 ; — Jaffé, I, 467-469 ; — Höfler, *Deutsche Päpste* (1839), p. 50 et s.

[1] *Liber Pontificalis*, II, Introd. à la page XVIII, et dans le texte, p. 256. — Il est probable que l'usage de mettre la lettre D., qui signifie Dominus ou Domnus, devant le nom du pape a donné lieu à cette erreur bizarre des chroniqueurs !

il mourut l'année suivante, tandis que Clément II montait sur le trône pontifical [1].

Après avoir admis Grégoire VI (comme douteux), Cristiani l'a éliminé de sa liste récente. Celle du *New Cath. Dictionary* compte Grégoire VI, dont le cas n'est pas meilleur que celui de Silvestre III qu'elle n'admet point.

11º Benoit X. — Cette dernière liste contient aussi, pour 1058-1059, un Benoît X, que les deux listes de Cristiani excluent. Ce personnage se nommait Jean et il était évêque de Velletri. Après la mort d'Etienne IX, survenue le 29 mars 1058, il fut élu par le parti de la noblesse, dans la nuit du 4 au 5 avril 1058, et réussit à se maintenir jusqu'au mois de décembre. Mais la « sanior pars » du clergé et du peuple le repoussait et le fameux Hildebrand, plus tard Grégoire VII, fit élire, en décembre 1058, l'évêque Gérard de Florence, qui prit le nom de Nicolas II. Benoît X fut déposé au synode de Sutri, en 1059, et banni. Il fut jeté, en 1060, dans un couvent, et ne mourut qu'après 1073, sous le pontificat de Grégoire VII, qui, en honneur pour son caractère épiscopal, lui fit rendre les honneurs pontificaux [2]. C'est depuis ce temps-là que les papes du nom de Benoît n'ont pas le nº d'ordre qui leur conviendrait.

12º et 13º. — A partir de ce point, les deux listes Cristiani coïncident parfaitement. Mais elles diffèrent de celle du *New Cath. Dictionary* et de celle de l'*Annuario Pontificio* par deux noms en moins, les deux noms des papes de Pise, Alexandre V et Jean XXIII. On sait que ces deux papes furent élus l'un après l'autre en vertu de la décision du Concile de Pise qui avait exclu les deux papes rivaux d'Avignon et de Rome, Grégoire XII et Benoît XIII. Seulement, il est impossible de tenir cette déposition pour valable, à moins d'admettre la supériorité du Concile sur le pape. Il y avait sûrement un pape légitime au temps du Concile de Pise, en 1409. Ce pape, c'était celui de Rome, Grégoire XII. Aussi longtemps qu'il n'avait pas abdiqué, il ne pouvait y avoir d'autre pape légitime que lui. On sait qu'il démissionna en confirmant le Concile de Constance et en lui conférant du même coup la qualité qu'il n'avait pas encore de Concile œcuménique, ce qui permit l'élection légitime de Martin V.

Nous ne croyons donc pas que l'on puisse compter les deux papes de Pise comme des papes légitimes.

En somme, il nous semble que la liste la plus sûre, la mieux expurgée des papes douteux ou inexistants, est celle du *Tu es Petrus* et qu'il faut s'en tenir à cette liste.

Q. — Il y a à B., métropole, une Officialité. Elle est compétente pour une cause de nullité de mariage qu'on lui présente : c'est le lieu du contrat, et aussi celui de la résidence des deux parties. Mais ces parties désirant que ce soit le tribunal de C., évêché suffragant de B., qui examine la cause, l'Officialité de B. consent à ce désir et renvoie l'affaire à C.

C. prétend juger. Le défenseur du lien s'y oppose, et le tribunal passe outre se déclarant compétent. Il porte la sentence, qui ensuite va à B. en appel.

Le tribunal de C. s'est déclaré compétent en vertu du can. 199 § 1. 1º Pouvait-il le faire ? 2º Que doit faire dans ces cas le défenseur du lien ?

R. — Le can. 1964 déclare que pour toutes les causes qui ne sont pas de la non-consommation du mariage (celles-ci étant réservées au Saint Siège), le juge compétent est celui du diocèse dans lequel le mariage a été célébré, c'est-à-dire le juge du contrat du can. 1565, § 1, ou le juge du diocèse dans lequel le *reus*, le défendeur, a domicile (bien entendu, domicile régulier).

Dans la circonstance, la cause ne pouvait être portée que devant le juge, l'Officialité, du diocèse de B, lieu du contrat et lieu du domicile des deux parties, demandeur et défendeur. Tout autre juge, comme celui de C, devait, si la cause lui était soumise, se déclarer incompétent.

Evidemment cette incompétence de tout autre juge que celui du diocèse de B, n'était que relative, et non pas absolue, suivant les can. 1558, et 1559 § 2. Cependant, il ne faut pas traiter légèrement ces questions d'incompétence même relative, puisque le juge qui se déclare téméroirement compétent, alors qu'il ne l'est pas, doit être puni, tout comme celui qui, étant certainement compétent, refuse d'accomplir son office judiciaire, d'après le can. 1625 § 1.

Ad I. La question qui se pose, dans le cas présent, est donc celle-ci : Le juge de B pouvait-il déléguer son autorité judiciaire à un autre tribunal ?

A cette question, il faut répondre par la négative. Le can. 199 § 1, qui déclare que celui qui a la juridiction ordinaire peut la déléguer, en tout ou en partie, à un autre, sauf dans les points précis où le droit s'y oppose formellement, ne s'applique pas aux affaires judiciaires. Le pouvoir judiciaire n'est pas cette juridiction, ou pouvoir de régime (cf. can. 196), dont s'occupent les can. 196-210. Le pouvoir judiciaire est régi par des canons spéciaux, qui forment tout le livre IV du Code, il a des règles propres, et doit être déterminé par ces règles exclusivement.

Le tribunal de B devait donc juger de la cause de nullité qui lui était présentée, et tout autre tribunal, pour pouvoir juger de cette cause, pour laquelle il était radicalement incompétent, avait besoin d'une délégation spéciale que seule peut donner la S. C. des Sacrements. Lorsque des parties, ou l'une d'entre elles, celle qui a subi le dommage, le demande, en apportant de bonnes raisons de sa supplique, la S. Cong. a coutume d'accorder la demande, lorsque l'Ordinaire du lieu la recommande. Il n'est même pas besoin, pour cette concession, de l'avis du tribunal qui, d'après le can. 1964, serait compétent.

Telle est donc la voie à suivre : demander à la

[1] Jaffé, *op. cit.*, I, 524, — II, 709 ; — Migne, *P. L.*, t. 142, p. 569 et s.
[2] *Liber Pontificalis*, II, 279.

S. Congrégation des Sacrements que la cause soit jugée, non pas à B, mais à C.

Ad II. L'exception d'incompétence devant le tribunal de C devait être proposée par le promoteur de justice, et poursuivie par lui, après que le défenseur du lien l'aurait soulevée. Le défenseur du lien pouvait, du reste, pour la cause, accomplir le rôle du promoteur de justice. Mais régulièrement c'est le promoteur qui devait agir, parce que la question n'est pas purement matrimoniale, n'intéresse pas la nullité ou la validité du lien, et que par conséquent le défenseur du lien n'a que faire en un point où le lien n'étant pas attaqué, personne n'a à en entreprendre la défense. C'est un point intéressant l'ordre public, et s'en occuper est donc l'office du promoteur de justice.

Si, malgré le promoteur, le tribunal se déclarait compétent (ce qui était inique, c'est-à-dire dépourvu de toute base juridique), le promoteur devait s'adresser à l'évêque, suivant le can. 1625, dont le devoir aurait été, sous menace, et infliction, s'il en était besoin, des peines prévues au can. 1625 § 1, d'interdire à son tribunal de connaître de cette cause. L'évêque était armé pour empêcher le tribunal de juger de l'affaire, puisque, outre les peines de censures qu'il aurait pu appliquer, il pouvait aussi, ce qui aurait coupé court à toute la fantaisie juridique de ce tribunal, enlever au juge son titre même de juge ou d'Official, *non exclusa officii privatione*.

Et si l'évêque refusait d'intervenir, manquant ainsi à son devoir, le promoteur de justice devait recourir au Saint-Siège. Deux bases s'offraient à lui pour justifier ce recours. Celle du can. 1625 § 1, d'abord, où le Saint-Siège est nommément indiqué comme le redresseur du juge qui se déclare fautivement compétent ; puis celle du can. 1569. Etant partie dans la cause d'incompétence qu'il poursuivait, le promoteur pouvait porter sa cause devant le Saint-Siège, d'après ce dernier canon, § 1. Son recours arrêtait toute action du tribunal, parce que le tribunal n'avait pas encore entrepris la conduite du jugement, et n'avait pas par conséquent à attendre, pour cesser son action, la décision d'évocation dont parle le can. 1569 § 2, pour le dessaisissement du juge dont les actes sont ainsi généralement frappés de ce recours au Saint-Siège.

Dans le cas, le défenseur du lien, faisant fonctions de promoteur de justice, n'aurait donc jamais dû admettre que le jugement se déroulât devant le tribunal de C. L'affaire, du reste, étant de nullité, ne pouvait être en question sans sa participation. Son abstention aurait interdit au tribunal de passer outre. Et si l'évêque avait nommé à sa place un autre défenseur du lien, le premier défenseur aurait dû recourir au Saint-Siège en protestation de cette amotion injustifiée, puisqu'elle ne s'appuyait que sur la seule raison que le défenseur du lien accomplissait, strictement et justement, les devoirs de sa charge et de son serment.

Nul doute que le Saint-Siège, dans l'un et l'autre de ces cas, eût rétabli l'ordre juridique des choses, puni peut être les juges de B et de C, ou du moins invité et l'archevêque de B et l'évêque de C à choisir comme Official une personnalité de son diocèse qui entende quelque chose sur les lois judiciaires qu'elle serait, par fonction, obligée d'appliquer. Il n'est pas fatal que ces personnalités existent, de fait, dans tous les diocèses, et même les archidiocèses. La S. C. des Sacrements a dû le constater pratiquement, puisque le décret de l'an dernier qui demande aux Ordinaires des renseignements sur les causes de mariage jugées par leur Officialité possède un paragraphe précis sur le point.

En fait, notre correspondant nous expose que l'affaire a été jugée en première instance à C, et en seconde à B. Il se préoccupe de la validité des deux jugements. Elle ne saurait être mise en doute, bien que le procédé ne soit pas régulier, et soit, de ce fait, regrettable. L'incompétence, en effet, du tribunal de C, réelle, mais seulement relative, a été couverte par l'agrément des parties et du défenseur du lien, qui de fait a accepté la déclaration inique de compétence, contre laquelle il aurait dû agir jusqu'au bout. Il y a eu prorogation de compétence.

Q. — Un paroissien instruit, nous voyant faire réciter la prière *O bon et très doux Jésus* après la communion pascale, nous dit que c'est en vain, que par la communion pascale, qui est de précepte, l'on ne peut gagner aucune indulgence.

Il appuie sa manière de voir sur le fait qu'un confesseur ne peut donner comme pénitence l'assistance à la messe le dimanche, obligatoire par ailleurs ; qu'en temps de jubilé, la communion pascale ne compte pas pour la communion requise pour le gain du jubilé, ni la confession annuelle, ni les jours de jeûne d'obligation, lorsque des jours de jeûne sont prescrits pour le gain de l'indulgence du jubilé.

Que pense l'*Ami* de cette assertion ?

R. — Comme nous avons eu déjà l'occasion de le dire en détail, la prière *O bon et très doux Jésus* pour conduire au gain d'une indulgence plénière, doit être récitée après la communion. Relativement à la communion, c'est tout. C'est tout ce que demande Pie IX, dans sa déclaration enregistrée le 31 juillet 1858 par la S. C. des Indulgences [1]. Le décret de la même S. Cong. du 28 septembre 1838, ad II, déclarait que les fidèles pouvaient gagner l'indulgence attachée à la récitation de cette prière, *post quamlibet communionem*, ce qui désigne la communion pascale comme toutes les autres.

Et si la communion pascale ne peut servir au gain d'aucune indulgence, pourquoi le Code accorde-t-il aux évêques la faveur de donner la bénédiction papale, à laquelle est attachée une indulgence plénière, précisément le jour de Pâques,

[1] Cf. *Decr authent.*, n. 386 Voir *Ami* 1928, p. 432, où nous expliquons tout au long les conditions requises pour le gain de l'indulgence de la prière *O bon et très doux Jésus* Voir aussi *Ami* 1929, p 191 et suiv.

qui est assurément le jour où beaucoup de ceux qui recevront cette bénédiction auront aussi accompli leur devoir pascal ? Faudra-t-il donc qu'ils fassent une nouvelle communion, ou qu'ils se confessent une autre fois ?

Non ; la communion pascale, comme toutes les communions de simple dévotion, la confession annuellement prescrite, comme toutes les autres confessions de l'année, sont utiles au gain de toutes les indulgences qu'une communion ou une confession peut assurer, suivant les prescriptions du can. 931, qui règle la durée du temps d'utilité de la communion ou de la confession pour le gain des indulgences en général.

Ceci dit sur le point spécial, passons aux principes sur lesquels le paroissien *instruit* base sa doctrine erronée. Ce sont plutôt, à vrai dire, des exemples que des principes ; mais ces exemples supposent évidemment des principes.

Un confesseur ne peut pas imposer à un pénitent, pour pénitence de sa confession, une assistance à la messe le dimanche, parce que cette assistance est obligatoire par ailleurs en vertu du précepte des commandements de Dieu et de l'Eglise. C'est là une déclaration absolument fausse, et qui se base aussi sur un principe faux, à savoir, que la pénitence imposée par le confesseur devrait toujours être une œuvre surérogatoire, et jamais une œuvre imposée par ailleurs.

Sans doute y a-t-il eu des théologiens qui ont émis cette doctrine, trompés, comme ce bon paroissien, par le semblant de vrai qu'il paraît y avoir : c'est tout à fait le cas de dire avec le poète latin : *decipimur specie recti.* On trouve mention de cette doctrine dans S. Alphonse de Liguori, au liv. VI, n. 513, de sa *Théologie morale.* Mais ces théologiens sont peu nombreux, ils sont de moindre mérite et science que ceux qui soutiennent l'opinion contraire, et la raison qu'ils donnent pour étayer leur décision n'a pas de valeur.

Cette raison est celle-ci : l'acte dû par ailleurs, en vertu, par exemple, d'un commandement de Dieu, devrait être exécuté même sans qu'il fût imposé par le confesseur. — C'est exact ; mais il n'en résulte pas que cet acte aurait exactement la même valeur, et qu'il ne peut pas acquérir une valeur nouvelle s'il est fait pour un autre motif, et imposé par exemple à un autre titre. Est-ce que la messe entendue le dimanche par quelqu'un qui a fait le vœu de l'entendre tous les jours, n'aurait pas la valeur de l'obéissance au précepte, et de l'accomplissement du vœu, comme le remarque S. Alphonse ? Faudrait-il donc que le fidèle qui a fait ce vœu entendît deux messes le dimanche, l'une pour l'obéissance au précepte, et l'autre pour l'accomplissement du vœu ?

C'est pourquoi la presque totalité des théologiens assurent que le confesseur peut donner, comme pénitence, des œuvres déjà obligatoires. C'est l'opinion que S. Alphonse déclare, et à juste titre, commune dans l'Eglise.

Citons quelques auteurs, d'âges très différents.

Le canoniste Navarre, qui vivait sous Grégoire XIII [1], à qui son ouvrage l'*Enchiridion confessariorum* est dédié, y déclare (c. XXVI, n. 23, éd. de 1593, p. 835) adopter l'opinion de Cajétan, *De pœnitentia,* qu. V, que le confesseur peut imposer en pénitence des œuvres déjà imposées par une loi, ou même par une nécessité de la nature.

Laymann (1575-1635), *Theol. moral.,* liv. V, tract. VI, c. XV, n. 10, affirme que le confesseur peut imposer en pénitence des œuvres obligatoires, mais qu'il vaut mieux qu'il donne habituellement une pénitence surérogatoire. Il y a des cas, ajoute ce théologien de marque, où il vaut mieux, étant donnée la fragilité du pénitent, lui imposer des actes déjà obligatoires. L'auteur donne l'exemple suivant : à quelqu'un qui n'observera jamais la loi du jeûne, le confesseur imposera comme une salutaire pénitence d'observer tous les jours de jeûne jusqu'à la prochaine confession. Comment veut-on, continue l'auteur, que celui qui n'assiste jamais à la messe, puisse accomplir la pénitence, que plusieurs ont coutume d'imposer, d'assister à deux messes un seul jour de dimanche ?

Au siècle suivant, nous avons l'opinion, déjà citée, de S. Alphonse, qui constate que l'opinion d'après laquelle la pénitence imposée peut être une œuvre obligatoire par ailleurs, est l'opinion commune et juste. La raison en est, dit cet auteur que répèteront les auteurs postérieurs, qu'une œuvre déjà prescrite parce qu'elle est satisfactoire, peut bien, par le pouvoir des clefs, être élevée au mérite de la satisfaction obligatoire.

Plus près de nous, le cardinal d'Annibale, *Summula theol. moral.,* part. III, n. 346, dit, lui aussi, que le confesseur, ayant attention aux forces du pénitent, agira bien parfois en lui imposant une œuvre déjà obligatoire.

Parmi nos contemporains, citons Génicot-Salsmans, *Institut. theol. moral.,* t. II, n. 314, qui déclare que toute œuvre bonne, de soi, peut être imposée en pénitence ; Ferreres, *Compendium theol. moral.,* t. II, n. 628, qu. 8, qui donne la même raison que S. Alphonse. Le même auteur, dans ses *Casus conscientiæ,* t. II, n. 545, *ad II,* déclare que l'œuvre déjà imposée et donnée en pénitence aura un double mérite, et qu'il y aura, par suite, double faute à ne pas l'accomplir.

Il demeure bien entendu que, *en temps ordinaire* et en règle *habituelle,* le confesseur *fera mieux* d'imposer une œuvre de surérogation ; mais le principe est certain : il peut imposer simplement une œuvre déjà obligatoire en vertu d'un précepte antérieur.

Voilà donc qui est hors de doute, et comme doctrine, et même comme exemples, puisque nous avons cité des auteurs qui parlent même des jeûnes obligatoires, et de la messe commandée par le précepte.

[1] Né en 1491, ce savant et laborieux auteur mourut en 1586, et ne cessa qu'avec la vie son travail et son humeur combative.

Disons enfin, pour terminer, que le paroissien dont on nous parle a tiré un principe, de ce qui se fait pour les jubilés, ordinairement du moins, car il y a des exceptions. Mais les prescriptions des jubilés sont des prescriptions tout à fait particulières, et extraordinaires. Il est contraire à la logique de tirer des conclusions générales, et pour des faits de pratique habituelle, de dispositions purement spéciales et qui ne sont en vigueur que pour les cas singuliers pour qui elles sont prises et édictées. C'est la conclusion du particulier au général. Que notre consultant instruise donc mieux son paroissien, même sur la pure logique.

Q. — Permettez-moi de vous demander comment on doit juger exactement, au point de vue moral, le cas de René Caillé dont on a beaucoup parlé il y a quelques années à propos du centenaire de son exploration à Tombouctou.

Bien que, de son aveu, il ait voulu rester chrétien, il a simulé la religion musulmane, en a accompli les rites et s'est proclamé fidèle disciple de Mahomet dans les pays qu'il traversait.

Il crut que son amour de la patrie l'autorisait à ce subterfuge nécessaire. Il affirme avoir voulu rester chrétien. De quelle gravité pouvaient être cette apostasie simulée et ce mensonge ?

R. — René Caillé (ou Caillié) [1] n'avait certainement pas une théologie à la mesure de son patriotisme. Ame loyale sans doute, puisqu'il entendait bien demeurer chrétien, mais qui ne connaissait pas les exigences de la foi chrétienne. Dans sa conscience, il a cru pouvoir accorder son amour de Dieu et son amour de la patrie. Ce ne sont pas, certes, choses inconciliables. Mais il fallait donner à chacun la place convenable et subordonner le second au premier. Il s'est trompé En lui, l'amour de la patrie mal défini a faussé le jugement de la conscience. Grisé par la grandeur du but qu'il poursuivait, il a cru que la fin justifiait les moyens. « Notre-Seigneur, pensait-il peut-être, a gourmandé les Pharisiens de son temps, qui faisaient consister la religion en des pratiques extérieures, et prêché une religion intérieure. N'est-ce pas le cœur qui donne à nos actes leur véritable valeur ? Dieu, qui en voit le fond, juge nos intentions. Pour la gloire de mon pays, pour l'amour de ma patrie, il suffira que j'use d'un stratagème capable de tromper seulement ceux qui pourraient me nuire en haine de ma religion. Dieu m'approuvera, car en mon cœur je garde ma foi catholique. »

Conscience erronée, qui n'a pas rencontré à temps le sage enseignement qui l'eût redressée : c'est le jugement que nous inspirera la charité à l'égard de l'explorateur. Si vraiment il en a été ainsi devant Dieu, son acte ne lui a pas été imputé à péché. Acceptant l'excuse de l'erreur touchant la manifestation extérieure de la foi, Dieu n'aura retenu que l'intention de servir la patrie. Avec tous ceux qui se sont sacrifiés pour elle, notre explorateur de bonne foi aura pu recevoir la récompense réservée aux âmes de bonne volonté.

* *

Subjectivement excusée, la conduite de Caillé était-elle excusable objectivement ?

Nous avons dit que sa théologie était moins éclairée que son patriotisme. La foi, en effet, a des exigences qu'il ne connaissait pas. Elles découlent des paroles de Notre-Seigneur : « Celui qui m'aura confessé devant les hommes, moi aussi je le confesserai devant mon Père qui est dans les cieux ; et celui qui m'aura renié devant les hommes, moi aussi je le renierai devant mon Père qui est dans les cieux. » (Mt., x, 32-33). Il ne suffit pas, pour être sauvé, de croire dans son cœur ; il faut encore devant les hommes, par des signes sensibles, la parole notamment, faire la confession de sa foi. Ce que S. Paul rappellera aux Romains : « C'est en croyant de cœur qu'on parvient à la justice, et c'est en confessant de bouche qu'on parvient au salut. » (Rom., x, 10). Et à dix-neuf siècles de distance, l'Eglise formulera encore la règle pratique du précepte de la confession de la foi pour ses fidèles : « *Fideles Christi fidem aperte profiteri tenentur, quoties eorum silentium, tergiversatio aut ratio agendi secum ferrent implicitam fidei negationem, contemptum religionis, injuriam Dei vel scandalum proximi.* Les fidèles sont obligés de professer ouvertement leur foi, toutes les fois que leur silence, leur hésitation ou tergiversation, en un mot, leur manière d'agir impliqueraient une négation de la foi, un mépris de la religion, une injure à Dieu ou un scandale pour le prochain. » (Can. 1325, § 1). Ainsi, voilà précisées les circonstances dans lesquelles le fidèle doit ouvertement faire montre de sa foi, s'affirmer catholique par ses paroles ou ses actes, dût-il avoir ensuite à en souffrir.

En dehors de ces circonstances, il n'est pas obligé de faire étalage de sa foi. Il n'a jamais à en rougir sans doute, mais il n'est pas tenu de la crier à tout venant. Il doit en être fier en toute occasion, mais point fanfaron. Il pourra donc garder avec humilité sa croyance, comme un trésor caché, dans son cœur, quand aucune nécessité ou utilité ne l'invite à la produire au dehors. Mieux encore : des raisons graves, en certaines conjonctures, l'excuseront de la tenir secrète, même de la dissimuler aux regards importuns.

* *

La foi est un précieux trésor, une perle, qu'on n'expose pas devant ceux qui, incapables d'en apprécier la beauté surnaturelle et l'inestimable valeur, n'auraient à son égard que du mépris. L'insulte qui s'adresse à la foi du chrétien rejaillit sur Dieu qui en est l'auteur et le consommateur. C'est pourquoi, toujours soucieux de la gloire du

[1] Voir son *Voyage à Tombouctou et à travers l'Afrique, 1824-1828,* publié par Jacques Boulenger, in-12 de 240 p., illustré, 16 f. 50, Paris, Plon (1932). — A la même librairie, *La Vie de René Caillié, vainqueur de Tombouctou,* par André Lamandé et Jacques Nanteuil, in-16 de 284 p., 12 f. (1928).

Dieu qu'il sert, le chrétien se fera un devoir parfois de dissimuler sa foi. L'Evangile n'en donne-t-il pas le commandement? « Ne donnez pas aux chiens ce qui est saint, et ne jetez pas vos perles devant les pourceaux, de peur qu'ils ne les foulent aux pieds, et que, se tournant contre vous, ils ne vous déchirent. » (Mt., VII, 6).

Quand donc le précepte n'oblige pas le fidèle à manifester extérieurement sa foi, quand surtout l'honneur de Dieu et le salut du prochain n'auraient rien à y gagner, mais plutôt à y perdre, il sera permis, même commandé, de ne la point faire paraître. Car, cacher et dissimuler ne sont pas renier. Taire sa foi quand il faut l'affirmer est un péché, parce que c'est équivalemment la renier; la dissimuler dans un silence calculé ou toute action appropriée, pour la soustraire à une injure, est un acte de prudence louable, parce que c'est la protéger.

Les aventures de Caillé nous peuvent fournir des exemples. Il veut arriver à Tombouctou. Il traverse des régions peuplées de musulmans qui ont la haine farouche du « roumi ». C'est ainsi qu'ils appellent le chrétien. Sa seule vue excite leur colère, capable de les conduire aux pires excès, car, pour eux, mettre à mort le « roumi » comme un chien, c'est faire une bonne action et mériter le paradis du Prophète. Pour pénétrer chez ces peuples soupçonneux et défiants à l'égard de l'étranger, pourra-t-il adopter quelques-uns de leurs usages, de leurs coutumes ?

Oui, si usages et coutumes ne contiennent pas en eux-mêmes un reniement de la foi catholique.

Ainsi, Charles de Foucauld, pour circuler parmi les Touaregs, dans le but de lever des plans, sans risque d'être inquiété, s'était affublé d'un accoutrement qui le faisait prendre pour un juif de race ou un arabe musulman. Stratagème permis, car rien ne l'obligeait à se présenter au désert en fidèle de l'Eglise catholique, avec des insignes qui trahissent sa religion, comme un crucifix sur la poitrine. Rien ne le plaçait en ces conjonctures décrites au canon 1325 § 1, où le précepte de la foi impose au fidèle une profession extérieure formelle. Les vêtements qu'il prenait n'étaient point des signes distinctifs du judaïsme ou de la religion de Mahomet, encore qu'ils fussent peut-être une livrée quasi obligée dans telle ou telle tribu. Pas plus que la chéchia ornée d'un croissant, uniforme des soldats français incorporés dans nos régiments coloniaux, ils ne désignaient pas nécessairement, par eux-mêmes, un juif ou un mahométan, encore qu'ils puissent le laisser croire et donner le change aux visiteurs sans méfiance. Les raisons graves qui permettent la déception du prochain pour protéger un secret étaient amplement vérifiées : c'étaient les mauvais traitements et la mort réservés au « roumi » découvert. Charles de Foucauld était donc en règle avec les exigences de la foi catholique en faisant de la sorte ce voyage d'exploration qui devait précéder et préparer ses randonnées apostoliques.

Nous l'imaginons facilement omettant son *Benedicite*, ses grâces et le signe de la Croix, en prenant place autour de la table commune chez ses hôtes, et le vendredi acceptant sans sourciller le repas gras qui était servi. Là encore, il n'était point fautif, car les inconvénients qui eussent résulté de son abstinence publique, le dispensaient de la loi de l'Eglise, qui n'oblige pas *cum tanto incommodo*. Pleinement justifiée en vue du secret qu'il lui importait de garder, et que rien, ni la gloire de Dieu, ni le salut du prochain ne lui faisait un devoir de révéler, cette manière d'agir, qui en d'autres circonstances eût été couardise et péché, se transformait là en acte louable de prudence et de sagesse. L'omission de ces actes du chrétien ne signifie point par elle-même un reniement de la foi.

Il en eût été autrement si Ch. de Foucauld, soupçonné par ses hôtes, eût été sommé par eux de manger gras pour protester devant eux, et leur donner la preuve qu'il n'était point fidèle de l'Eglise catholique. Eût-il dû alors subir le martyre réservé au « roumi, » il aurait eu le devoir, en de telles conjonctures, de confesser sa foi en refusant les aliments gras.

* *

Nos actes ont une double signification : l'une qui vient de leur nature, l'autre qui leur est faite par les circonstances dans lesquelles ils se produisent. D'où qu'elle vienne, s'ils ne peuvent être interprétés autrement que comme un reniement de notre foi, ils sont illicites au premier chef. A fortiori, s'ils expriment une négation formelle.

Le reniement de la foi n'est jamais permis, ni directement, ni indirectement, c'est-à dire, par des paroles, des signes, des actions qui, soit de leur nature, soit en raison des circonstances de fait, équivalent à une négation de la vraie foi ou à la profession d'une fausse religion.

Jamais, disons-nous, car le précepte de la foi ne fait pas que commander la profession de la foi, il défend encore de la renier. En tant que précepte affirmatif, il n'oblige pas toujours; mais en tant que précepte négatif, il oblige en tout temps, en toutes circonstances, *semper et pro semper*. Par conséquent, la négation de la foi, qu'elle soit interne ou externe, sérieuse ou fictive, directe ou indirecte, explicite ou implicite, est toujours illicite.

Le reniement de la foi, s'il est réfléchi et voulu, de cœur et d'acte, fait à Dieu une injure des plus graves. En effet, le renégat qui froidement et consciemment pose un acte qui signifie le reniement de la foi catholique, ou, ce qui revient au même, une profession de foi hérétique, fausse, superstitieuse, ou bien tient la révélation pour une parole non conforme à la vérité et partant accuse Dieu de mensonge ou d'erreur, ou bien rougit de Dieu en refusant la confiance et la soumission à sa parole. Or la condamnation du renégat est formelle : « Qui negaverit me coram hominibus, negabo et ego eum coram patre meo qui in cœlis est. » (Mt., x, 33; cf. Luc, x, 26).

Fût il fictif et extérieur seulement, le reniement de la foi demeure un péché grave, car c'est un mensonge en acte, une injure à Dieu, un scandale pour le prochain. Sans doute, le fidèle qui garde la foi au fond de son cœur croit en Dieu, n'est ni hérétique, ni apostat ; mais dès lors que sa conduite extérieure est celle de l'incroyant, de l'hérétique, de l'infidèle, il pèche contre le commandement de la profession extérieure, qui, nous l'avons dit, en tant que négatif, *obligat semper et pro semper*.

Ce subterfuge n'est pas possible. On ne peut pas penser selon la foi et poser des actes qui signifient le contraire. Au temps des persécutions, des chrétiens, pour éviter les tortures, croyaient pouvoir concilier leur conduite avec les exigences de la foi. Tandis que leurs mains faisaient monter vers les idoles la fumée de l'encens, leur cœur demeurait uni au Christ et silencieusement répétait le *Credo*, formule de foi catholique. L'Eglise les a toujours désapprouvés. Elle a porté contre les libellatiques, *libellatici*, qui achetaient aux pouvoirs publics un certificat de paganisme, les peines les plus sévères. Pourtant l'intention était bonne : ces fidèles désiraient échapper et à la persécution et aux superstitions païennes. Ce n'était pas possible. S. Paul avait dit : « *Ore confessio fit ad salutem.* » Tout acte qui ne rend pas clair le son de la foi pure est interdit. La pratique de l'Eglise n'a pas changé avec le temps. Au siècle dernier, elle blâmait encore des fidèles qui par respect humain s'abstenaient de faire le signe de la croix pendant la messe pour ne point se faire remarquer des musulmans venus en curieux. D'eux elle dit : « a simulatæ infidelitatis nota excusari non posse... » ; et elle dénonce le scandale : « atque ita agentes id obtinent, ut mahumeticæ superstitionis sectatores reputentur. » (S. C. de Prop. Fide, 19 février 1774).

Si l'on n'est pas excusé de la note d'infidélité simulée quand on omet seulement, en présence d'infidèles, les actes de la religion catholique, que faut-il dire de ceux qui se « proclament disciples de Mahomet, simulent la religion musulmane et en accomplissent les rites » ? Ils sont certainement tenus, par les témoins de leurs gestes, pour des « sectatores mahumeticæ superstitionis. »

Ce fut le péché *objectif* de René Caillé.

Q. — Vous permettrez à un vieil abonné de vous demander quelques précisions de doctrine sur la *légitimité des monopoles d'Etat*.

Il existe des monopoles : allumettes, poudres, tabacs, etc. ; on parle d'en voter d'autres.

Certains ne voient dans les monopoles qu'un supplément temporaire de ressources pour l'Etat.

Pour les Socialistes, sans nul doute, c'est un moyen de se rapprocher de plus en plus, et sans trop heurter les esprits, de l'idéal marxiste et communiste : le monopole absolu de l'Etat sur toutes choses.

Je désirerais savoir où s'arrête le droit d'établir des monopoles ; à quel point le bien commun cesse de les justifier ; où commence le socialisme condamné par l'Eglise.

R. — La question que vous posez là est des plus complexes.

Le terme « monopole » évoque à l'esprit du *Français moyen* deux idées l'une et l'autre fort antipathiques : étatisme et fiscalité.

Par définition même, le monopole réduit le champ de l'activité des citoyens. Or l'Etat est fait pour les aider, non pour les gêner en se substituant à eux. Ainsi le veut l'ordre naturel et Pie XI après Léon XIII a répudié l'Etat-Providence, « car l'Etat est postérieur à l'homme. » « Que l'autorité publique abandonne donc aux groupements de rang inférieur le soin des affaires de moindre importance, où se disperserait à l'excès son effort ; elle pourra dès lors assurer plus librement, plus puissamment, plus efficacement les fonctions qui n'appartiennent qu'à elle parce qu'elle seule peut les remplir : diriger, surveiller, stimuler, contenir, selon que le comportent les circonstances ou l'exige la nécessité. Que les gouvernements en soient donc bien persuadés : plus parfaitement sera réalisé l'ordre hiérarchique des divers groupements..., plus grandes seront l'autorité et la puissance sociale, plus heureux et plus prospère l'état des affaires publiques [1]. »

Ce n'est encore là qu'un côté de la question, et les partisans des monopoles se hâtent d'observer que le sacrifice imposé à l'initiative privée a sa compensation dans l'intérêt général en vue duquel l'Etat se charge de certains services. Les bénéfices qu'auraient prélevés des particuliers sont acquis aux Finances publiques : et c'est autant qu'il n'est pas nécessaire de demander aux contribuables. C'est ainsi que non seulement la France, mais nombre d'autres Etats (Allemagne, Belgique, Suisse, etc.) ont été amenés à recourir à ce genre de fiscalité. — Que le monopole, *quand il est bien géré*, soit une source de revenus pour le Trésor, il faut en convenir. Dans une étude fortement documentée et à laquelle on ne voit rien à reprendre [2], M. Henri Boissard a fait la preuve que, soit en bénéfices nets, soit en avantages indirects, le monopole des tabacs était assez productif pour qu'on ne puisse, économiquement parlant, espérer mieux de l'industrie privée. Mais serait-il possible, du moins *chez nous*, de citer un second exemple ? L'abbé Desgranges ne le croit pas et le disait avec autant de fermeté que d'humour dans une conférence toute récente :

« Il faut que l'Etat soit le grand commerçant, le grand producteur, l'universelle providence. A lui toutes les affaires, réclament les socialistes, comme s'il les gérait toutes bien. A lui tous les monopoles, comme s'il ne perdait pas sur chacun !... A part celui des allumettes où il ne se retire qu'à la condition de les acheter à l'étranger. Voyez-le, par exemple, déficitaire de 325 millions rien que sur celui des poudres, tout en la vendant aux chasseurs plus cher qu'en aucun autre pays... Qu'on lui passe celui des assurances, et à la pre-

[1] *Quadragesimo Anno*, 85 88 (édition *Action Populaire*).
[2] *Correspondant* du 25 janvier 1926.

mière *liquette* qui brûlera, on verra l'électeur à la porte du député réclamant un *complet.* »

C'est que notre Etat français *socialisant* manque des qualités nécessaires au chef d'entreprise. Et, encore que la malignité publique force parfois la note, chacun pourrait citer des exemples incontestables, de routine par exemple, de manque de savoir-faire, de faiblesse en face de certaines exigences ou pressions, d'évanouissement des responsabilités, etc., absolument incompatibles avec la bonne gestion des affaires. Ne parlons pas de la mise en valeur des compétences : on sait trop de quoi est capable l'Etat. Enfin, car il faut se borner, pensons à l'énorme accroissement de puissance que procurerait à l'Etat le développement des monopoles. Nous n'avons pas à nous demander ce qu'en ferait chez nous l'Etat laïque : il vient de nous le rappeler en *neutralisant* à sa mode, par l'inepte brimade que l'on sait, le poste Radio-Paris. Enfin, M. Georges Viance montrait récemment dans un remarquable article de la *Croix* [1], comment la Franc-Maçonnerie, ennemie acharnée de l'Eglise, est devenue « la charpente de l'Etat français, non tant par le nombre que par l'occupation patiente et méthodique des postes, importants ou non, à Paris comme en province, dans le gouvernement, l'administration et les centres d'influence [2]. » Il est dès lors facile de prévoir que la nationalisation des entreprises favoriserait le développement de la secte et activerait l'œuvre de déchristianisation de la société dont elle est l'instrument le plus actif. C'est bien plus qu'il n'en faut pour nous fixer.

Mais voici que la question se complique. Dans la même encyclique *Quadragesimo Anno* que nous citions à l'instant, Pie XI, examinant le programme du Socialisme modéré, constatant les « atténuations et tempéraments » apportés par lui au marxisme intégral, écrit :

« La guerre déclarée à la propriété privée se calme elle aussi de plus en plus, et se restreint de telle sorte que, en définitive, ce n'est plus la propriété même des moyens de production qui est attaquée, mais une certaine prépotence sociale que cette propriété, contre tout droit, s'est arrogée et a usurpée. Et de fait une telle puissance appartient en propre, non à celui qui simplement possède, mais à l'autorité publique. De la sorte, les choses peuvent en arriver insensiblement à ce que les idées de ce Socialisme mitigé ne diffèrent plus de ce que souhaitent et demandent ceux qui cherchent à réformer la société sur la base des principes chrétiens. Car il y a certaines catégories de biens pour lesquels on peut soutenir avec raison qu'ils doivent être réservés à la collectivité, lorsqu'ils en viennent à conférer une puissance économique telle qu'elle ne peut, sans danger pour le bien public, être laissée entre les mains de personnes privées. Des demandes et des réclamations de ce genre sont justes et n'ont rien qui s'écarte de la vérité chrétienne ; encore bien moins peut-on dire qu'elles appartiennent en propre au Socialisme... » (N° 123).

Et l'*Action populaire* commente ainsi ce passage :

« Cette *réserve* peut se réaliser de différentes manières, selon les exigences variables du bien public : la propriété de ces biens peut, par exemple, passer entre les mains de l'Etat, leur gestion restant confiée à des organismes purement privés, mais soumis à une réglementation d'ordre public, ou bien à des organismes mixtes, c'est-à-dire dont les membres sont en partie des personnes privées, individuelles ou collectives, et en partie des représentants de l'Etat. »

Nous ne nous attarderons pas à discuter des termes, pour montrer qu'il n'y a pas contradiction dans les enseignements du Pontife. Il sera plus utile d'expliquer le passage qu'on vient de lire.

On ne peut le comprendre si on ne le rapproche des pages qui le précèdent immédiatement, où Pie XI fait une critique si serrée des vices du capitalisme et de la dictature économique (nos 107-119). Ces pages ont quelquefois paru bien sévères. Le régime économique actuel n'y est-il pas accusé de ne « tenir aucun compte ni de la dignité humaine des ouvriers, ni du caractère social de l'activité économique, ni même de la justice sociale et du bien commun, » de permettre « l'accumulation d'une énorme puissance, d'un pouvoir économique discrétionnaire aux mains d'un petit nombre d'hommes qui d'ordinaire ne sont pas les propriétaires, mais les simples dépositaires et gérants du capital qu'ils administrent à leur gré » ; d'aboutir à « une fâcheuse confusion entre les fonctions et devoirs d'ordre politique et ceux d'ordre économique » et à la « déchéance du pouvoir... tombé au rang d'esclave et devenu le docile instrument de toutes les passions et de toutes les ambitions de l'intérêt... » ? Aucune éloquence ne valant, en pareille matière, celle des chiffres, qu'on ouvre l'*Officiel* du 21 février dernier au compte-rendu de la séance du Sénat : on y trouvera l'ample justification des affirmations pontificales. — Mépris de la justice et de l'intérêt commun. Le rapporteur M. Lesaché fait le compte des catastrophes financières de ces derniers temps et évalue à 7 milliards les pertes subies par les petits épargnants à la suite de toutes ces affaires. — Enorme puissance, pouvoir discrétionnaire d'un petit nombre... « Les fonds engagés dans les sociétés anonymes s'élèvent actuellement à 536 milliards... » « C'est ainsi que les administrateurs de la Compagnie P.-L.-M. gèrent 22 milliards 217 millions, alors que le capital-actions n'est que de 400 millions. » — Ces hommes n'ont la propriété que d'une très petite partie des valeurs qu'ils

[1] *Croix* du 27 janvier 1934.

[2] Il est vrai, M. Delcourt-Haillot, président de la *Confédération française des professions*, nous rappelait d'autre part qu' « au dernier Convent, rue Cadet, un des grands maîtres a annoncé, au milieu des batteries d'allégresse, que la franc-maçonnerie avait maintenant son délégué dans les conseils d'administration de toutes les grandes sociétés anonymes françaises pour y faire observer la neutralité et empêcher *qu'on donne des sous aux curés* » *(Aube*, 21 déc. 1933). Voilà qui n'est pas fait pour rehausser à nos yeux le prestige des sociétés anonymes. Cependant nous ne pensons pas qu'elles soient autant que l'Etat sous la coupe de la Maçonnerie.

gèrent. « Au P.-L.-M. les administrateurs possèdent seulement 2.654 actions, soit 1 % du total ; au Crédit Lyonnais 8.056, soit encore 1 % du total... Et si l'on considère le total des capitaux investis, la part des administrateurs devient infinitésimale. A la Compagnie de l'Est ils n'ont que 5 millièmes ; au Crédit Lyonnais, 4 millièmes... » D'ailleurs, dans les conseils quelques-uns seulement sont capables d'apporter un concours actif à l'administration. Le rôle de beaucoup se borne à ... inspirer confiance. « Trop souvent, des personnes considérables, pour éviter de réduire leur train de maison à l'heure de la retraite, acceptent de vendre ainsi leur nom contre des jetons de présence. » — Déchéance du pouvoir politique : on nous dispensera, sur ce point, de prouver.

Mais alors, on voit quel parti les défenseurs des monopoles tirent de ces abus. A les entendre, il n'y a que l'Etat qui puisse y remédier en se substituant aux Conseils d'administration dont l'omnipotence ne connaît pas de bornes, qui ne supportent aucun contrôle. La Société n'aura-t-elle donc à opter qu'entre le monopole et cela ?

On voit le sophisme, et que le dilemme est faux, parce qu'il y a un troisième terme : celui précisément vers lequel tendent les efforts actuels du Parlement. « Il s'agit de savoir si les Pouvoirs publics sauront insuffler un peu d'air pur dans les milieux financiers, et prendre les mesures qui donneront aux actionnaires un droit de regard sur les affaires auxquelles ils apportent leur argent [1]. » La loi y pourvoira demain, espérons-le. Espérons aussi que les mœurs ne rendront pas inutiles les efforts du législateur, et que les dirigeants eux-mêmes de la vie économique comprendront de quelle importance il est pour eux de faciliter tout ce qui peut aider au retour de la confiance [2]. Il ne sera plus alors nécessaire, ni même utile, d'envisager cette réserve à la collectivité dont parlait le Pape. D'autre part, il faut observer que, dans un document adressé à toute l'Eglise, Pie XI ne pouvait examiner la situation de chaque Etat en particulier, et que, parlant de l'Etat français, il n'eût pas manqué de relever plusieurs au moins des graves objections que nous avons fait valoir plus haut contre une extension éventuelle de ses attributions. Le P. Muller, qui étudie la question avec un remarquable esprit de méthode [1], s'arrête à un jugement dont la modération étonnerait si l'on oubliait qu'il a directement présent à l'esprit l'Etat belge, si différent du nôtre à bien des titres :

« La *nationalisation intégrale* nous semble inadmissible, car elle supprimerait toute liberté économique et compromettrait par le fait même le rendement de l'activité nationale. A notre avis la *nationalisation partielle* présente, elle aussi, généralement plus d'inconvénients que d'avantages et nous inclinons, pour ce motif, à la condamner. Il faut le reconnaître pourtant, tant de considérations entrent en jeu, lorsqu'il s'agit de comparer le système actuel et celui de la socialisation [2] : avantages et inconvénients d'ordre économique, d'ordre social, d'ordre psychologique, nécessités de la politique, etc... Il est difficile d'établir d'une manière précise et convaincante la balance entre le *pour* et le *contre*, dont l'importance varie selon le point de vue d'où on les envisage. Nous comprenons donc que, même entre catholiques, la controverse reste possible, la thèse de la socialisation partielle ne manquant pas de probabilité. » (P. 360-361).

Remarquant plus loin que la plupart des propositions de socialisation prévoient l'indemnisation des propriétaires expropriés et satisfont à ce titre aux obligations de la justice [3], il ajoute :

« Nous estimons que les résultats économiques de cette réforme seront inférieurs au rendement effectif du système actuel. Toutefois le caractère limité, en quelque sorte expérimental, des mesures de nationalisation qui nous sont soumises semble garantir la société contre le danger d'une catastrophe. Quoi qu'il en soit, l'avantage économique est trop faible pour justifier les restrictions que la réforme mettrait à la liberté individuelle. Les avantages politiques, sociaux et moraux de la socialisation sont-ils de nature à compenser ses inconvénients économiques ? La solution de cette question, affirmative ou négative, peut s'appuyer sur des arguments également probables. Tout dépend des circonstances qui peuvent varier de pays à pays. » (P. 363).

Reconnaissant enfin que l'engouement pour la nationalisation, assez fort en certains pays après

[1] *Journal Officiel*, loc. cit.

[2] La *Chronique sociale* du 5 mai 1933 donne un exemple de ce qui pourrait être fait. Le Syndicat professionnel des Cheminots du P. O., affilié aux Syndicats chrétiens, a su grouper depuis 1919 les petites économies de ses adhérents et possède 2.730 actions. Il est de ce chef, en importance, le second actionnaire de la Compagnie. Sans doute est-il superflu de souligner l'intérêt social de cette sorte d'épargne, et que l'actionnariat syndical peut devenir un excellent élément de paix sociale en intéressant directement le travail à la prospérité des affaires auxquelles il est appliqué. Le Syndicat crut pouvoir, en raison de son importance comme actionnaire, poser sa candidature à un siège d'administrateur pour le cas où une vacance viendrait à se produire, « rendant hommage aux membres sortants du Conseil d'administration et aux personnalités éminentes qui font partie de celui-ci... » Il présentait d'ailleurs une consultation juridique portant les signatures de MM. A. Mestre, professeur à la Faculté de droit de Paris, A. Souriac, membre du conseil de l'Ordre des avocats au Conseil d'Etat et à la Cour de cassation, et Piot, professeur à l'Ecole des Sciences économiques et commerciales, consultation aux termes de laquelle on ne pouvait opposer à cette démarche aucune objection juridique. N'est-il pas permis de regretter que le Conseil d'administration l'ait pourtant simplement repoussée ?

[1] *Leçons d'Economie politique*, t. I, p. 355 sq.

[2] Sous la plume de l'auteur, « *Socialisation* » n'est pas plus à rapprocher de *socialisme* que, dans le texte pontifical cité plus haut, « *réservé à la collectivité* » n'était à rapprocher de *collectivisme*. Le marxisme condamné n'a rien à faire ici.

[3] Les *Dossiers de l'Action populaire* (25 février) viennent de reproduire, d'après *Le Populaire*, un rapport tout récent du député socialiste J. Lebas, beaucoup moins rassurant. S'il y est prévu que « les petits porteurs n'ayant qu'un revenu modeste, devront être indemnisés sous une forme ou sous une autre, » par contre on laisse planer sur l'ensemble des propriétaires cette menace non équivoque : « Pour briser les résistances capitalistes, et réduire au minimum les difficultés que rencontrera la politique de transformation sociale, il pourra y avoir intérêt à accorder des indemnités réduites, limitées. » L'imprécision même des termes est assez suggestive.

la guerre, a depuis considérablement diminué, il cite ce jugement du chef socialiste belge Vandervelde, qui est à retenir : « L'Etat patron, c'est l'ouvrier doublement esclave, parce que, tenu par le ventre, il est également tenu par le collet. » On le voit : pour être très modéré dans la forme, le jugement au fond n'est pas moins net. Quant à nous, nous ne voyons pas sur quoi on pourrait s'appuyer pour donner prudemment une réponse plus précise.

Q. — Le droit canon, art. 1444, § 1, demande une dispense *écrite* de la prise de possession d'un bénéfice. Nos statuts diocésains disent aussi que « les pouvoirs de juridiction commencent pour les curés au moment de leur prise de possession canonique ou de la réception de l'acte *écrit* qui en dispense. »

1° Cet acte écrit est-il nécessaire *ad validitatem ?*

2° Ne peut-on pas se contenter, *ad validitatem*, d'une dispense expresse orale ?

3° Un curé du diocèse demande cette dispense expresse oralement. Elle lui est accordée oralement par l'Ordinaire. Depuis, il administre une paroisse, confesse, marie, etc. Que valent tous ces actes ? Que doit-il faire ?

R. — D'après le can. 11, seules sont irritantes (c'est-à-dire produisent par le seul fait de leur non accomplissement, la nullité des actes) les lois qui déclarent qu'un acte est nul. Mais cette déclaration de nullité d'un acte fait contrairement à la loi, peut être faite de deux manières.

Elle peut être exprimée directement, nettement, expressément. Par exemple, si, dans le cas, il y avait une formule disant que toute autre forme de concession de la dispense serait nulle. Ainsi, le can. 433, qui demande la nomination d'un seul vicaire capitulaire, ne laisse aucun doute sur la nullité d'une élection qui prétendrait en nommer plusieurs : *secus electio irrita est,* dit, en termes clairs, le texte même. Cette expression nette de la nullité ne se trouve pas dans les termes du can. 1444, § 1.

Mais la déclaration de nullité peut aussi être faite en termes équivalents, *æquivalenter,* dit le can. 11.

Il y a des cas où cette équivalence dans la déclaration est de toute clarté. Il en est ainsi, par exemple, des canons qui traitent des empêchements dirimants du mariage, can. 1067 et suiv. D'autres canons présentent des formules qui ne peuvent laisser aucun doute sur la nécessité de ce qu'ils requièrent pour la validité. Ainsi les expressions suivantes : *excardinatio... effectum suum non sortitur, nisi...,* can. 116 ; *nullum habet juridicum effectum,* can. 162, § 3 ; *nihil est actum,* can. 171, § 3. Dans ces cas, il y a terme équivalent d'une déclaration de nullité. Le sens est clair, parce que la nullité, bien qu'en termes seulement équivalents, est explicitement marquée.

Dans d'autres formules, cette nullité n'est marquée qu'en termes implicites. Il en est ainsi, entre autres, au can. 39, où il est dit que sont essentielles, pour la validité des rescrits, les conditions introduites par les particules *si, dummodo, etc.,* et d'où il suit que si ces conditions ainsi déterminées n'existent pas, l'acte sera nul ; — ainsi au can. 148, § 1, où sont exposés et fixés les modes de collation d'un bénéfice ecclésiastique, d'où il faut conclure que tout autre mode ne saurait être compatible avec la validité de la collation des bénéfices ; — ainsi au can. 162, § 1, *valet, si fiat vel in loco .. vel in loco...,* ce qui doit faire conclure que cela ne vaut pas si c'est fait en d'autres lieux ; — ainsi au can. 555, *novitiatus ut valeat...;* — au can. 765, *ut quis sit patrinus... ; etc.*

Que dire, après ces explications, de la formule du can. 1444, § 1 : *quo in casu hæc dispensatio locum tenet captæ possessionis? Dans ce cas,* c'est-à-dire si l'Ordinaire a dispensé expressément et par écrit de la prise de possession réelle, *cette dispense,* c'est-à-dire cette dispense donnée expressément et par écrit par l'Ordinaire dont il vient d'être parlé, *tient lieu de prise de possession.*

Il nous paraît que ces termes sont des termes équivalents, bien qu'implicites, d'une déclaration intéressant la validité. Ce sont des expressions analogues à celle du can. 162, § 1, bien que le terme *valet* ne s'y trouve pas. Dire, en effet, qu'une dispense telle qu'on vient de la caractériser, tient lieu de prise de possession, c'est faire entendre équivalemment que tout autre acte, et que toute autre dispense même, ne suffira pas.

Il nous paraît donc, jusqu'à déclaration contraire du Saint-Siège, qu'il est logique de penser que si l'Ordinaire ne donne pas une dispense *expresse,* ou s'il ne donne pas cette dispense *par écrit,* une dispense donnée autrement ne tiendra pas lieu de prise de possession, c'est-à-dire qu'il n'y aura pas eu véritablement de prise de possession.

Il ne suffira donc pas d'une dispense donnée implicitement si cette dispense n'est que présumée. Par exemple, si un curé, récemment nommé, expose devant son Ordinaire les difficultés qu'il y a à une prise de possession réelle et suivant les formes accoutumées, et si l'Ordinaire convient de ces difficultés, approuve l'exposé qu'en fait le curé, mais s'en tient là, il n'y a pas de dispense *expresse.* Il en sera de même si la dispense est accordée autrement que par écrit, c'est-à-dire oralement. Dans les deux cas, la dispense prévue par le droit, pour qu'il y ait l'équivalence de la prise de possession réelle, n'existe pas. Il n'y a donc pas de prise de possession du tout.

Ad I: D'après ce que nous venons de dire, l'écrit, comme l'*expresse* de la dispense, est nécessaire à la validité, puisqu'il n'y a de substitution de la prise de possession que s'il y a dispense, dispense *expresse,* dispense *écrite.*

Ad II. Non, la dispense orale ne suffit pas. Il n'y a pas plus de raison de se contenter d'une dispense orale, qu'il n'y en aurait de se contenter d'une dispense qui ne serait pas expressément accordée. Pourquoi, d'après les termes du canon, devrait-elle être plus expresse qu'écrite ? Les deux sont obligatoires au même degré.

Ad III. La dispense ayant été accordée oralement, il n'y a pas eu de prise de possession canonique,

ni remplacement canonique de cette prise de possession. Les Statuts diocésains déclarant que la dispense écrite est nécessaire, il faut bien reconnaître, avec tout le respect que l'on doit à l'autorité, que si cette même autorité voulait indiquer aux prêtres que les Statuts diocésains ne sont qu'une pure formalité, et n'obligent en rien, elle ne s'y prendrait pas autrement. Si l'Ordinaire a le droit de dispenser d'une disposition des Statuts diocésains, il n'a pas le droit de dispenser d'une disposition générale du droit commun, et par le fait (incompréhensible d'ailleurs) qu'il a introduit dans le droit diocésain (tout comme si le diocèse était exempt de l'autorité papale) cette disposition du droit commun, il n'a pas acquis par cet acte étrange le droit de dispenser d'une loi générale, que le can. 81 lui refuse. sauf en des cas bien précisés qui ne peuvent pas avoir ici d'application.

Les actes qui requéraient la prise de possession pour l'assurance de leur validité, par suite de l'inexistence de cette prise de possession, sont nuls, sauf si l'erreur commune peut entrer en jeu pour subvenir au défaut radical de l'autorité curiale. Il en est ainsi, en particulier, des mariages, qui sont valides si l'erreur commune existe, ce qui est tout à fait vraisemblable, comme il ressort des explications que nous avons données dans l'*Ami* 1930, p. 650.

Il n'en demeure pas moins vrai que le curé dont il s'agit n'a qu'une seule chose à faire : demander à son Ordinaire, pour assurer l'avenir, une dispense *écrite* de la prise de possession. L'Ordinaire y consentira certainement, pour la double raison, et que la prise de possession réelle est maintenant tout à fait impossible, et qu'il est personnellement chargé par le droit (can. 336, § 1) non pas de détruire, par lui ou ses vicaires généraux, les lois ecclésiastiques, mais d'assurer, avec toute la force qu'exprime le mot *urgeant* du texte canonique, l'exécution de ces mêmes lois ecclésiastiques portées par le droit général et commun.

Q. — Je lis, dans le *Catéchisme des Incroyants* du P. Sertillanges (t. II, p. 214-216) : « *N'y a-t-il pas... des cas de rémission accordée à des damnés ? — Il y en a... S. Thomas dit : Ceux-là sont sortis de l'enfer, parce que leur sentence n'était pas définitive.*

« *...Au delà* [du temps de la vie], *s'il plaît à Dieu, l'épreuve peut se poursuivre ; on peut être « voyageur » ailleurs que sur ce sol...*

« *Qui peut dire que la sentence d'un damné est définitive ou non ? — Dieu seul.* »

Comment concilier cela avec l'enseignement de l'Eglise ?

R. — Notre correspondant s'est même donné la peine de résumer l'enseignement officiel de l'Eglise. Il le condense en quatre points :

1° Le temps de l'épreuve, de l'état de « voyageur », est strictement limité au temps de la vie terrestre ;

2° Le jugement définitif a lieu tout aussitôt après la mort, à l'instant même de la mort ;

3° L'exécution de la sentence se fait immédiatement ;

4° Ceux qui sont en enfer n'en peuvent plus sortir (cf Luc, XVI, 26).

Ces quatre points, il les faut tenir fermement. C'est ainsi que, selon le cours ordinaire des événements, les choses se passent.

En résulte t-il nécessairement que Dieu ne puisse pas, pour une âme en particulier, déroger à la loi établie par sa sagesse et sa justice ? Vouloir nier la possibilité de telles exceptions serait équivalemment nier la possibilité du miracle.

Les assertions du P. Sertillanges doivent donc être comprises comme exprimant uniquement les possibilités d'exceptions au cours normal des événements posées par Dieu lui-même.

Voici l'explication théologique de ces exceptions possibles :

« Le fait de certaines résurrections miraculeuses ne saurait être contesté.

Nous ne parlons pas ici des légendes qui ont été bénévolement acceptées au moyen âge, concernant la prétendue libération de certaines âmes déjà damnées. Mais il y a un fait qui s'impose. Dans l'Ancien Testament et plus particulièrement dans le Nouveau (Evangile et Actes), certaines résurrections de morts sont affirmées, et la vérité de cette affirmation nous est garantie par l'inspiration des Saints Livres.

Que ces morts ressuscités aient quitté cette terre en état de grâce ou en état de péché mortel, peu importe. La question se pose uniformément pour tous : la mort avait-elle placé leurs âmes dans l'état de terme, dans cet état où la volonté est irrévocablement fixée dans le bien ou dans le mal ?

La théologie doit admettre qu'il y a ici une exception à la règle générale... Sur ces âmes, dont Dieu avait de toute éternité prévu et voulu la réunion anticipée à leurs corps, *la sentence définitive du jugement n'a pas été prononcée : elle a été suspendue :* « Ces hommes étaient des adultes, en plein exercice de leur raison. Donc, de deux choses l'une : ils étaient morts ou dans l'état de grâce, ou dans l'état de péché, amis de Dieu ou ses ennemis. Si vous prenez la seconde hypothèse, nous n'avons plus rien à démontrer : voilà des pécheurs dont le jugement de condamnation est suspendu pour qu'ils rentrent dans l'état de la *voie,* capables de se justifier par la pénitence. Si vous préférez la première, il vous faudra bien avouer que la sentence finale appelant les justes à l'éternelle récompense n'avait pas encore été rendue pour eux, à l'heure où la voix du thaumaturge les rappelait à la vie. Or, si la sentence bienheureuse peut être suspendue, pourquoi l'arrêt de condamnation ne le serait-il jamais ? Quand on se souvient que *la miséricorde de Dieu surpasse le jugement* (Jac., II, 23), ce qui doit le plus étonner, ce n'est pas que Dieu ramène un pécheur à la vie d'épreuve pour le sauver, mais plutôt qu'il diffère une sentence qui, d'après la loi commune, devrait suivre immédiatement la mort et, dès ce moment, immobiliser un juste dans sa grâce [1]. »

On peut se demander toutefois dans quel état se trouvaient ces âmes, en attendant leur résurrection :

« Ce qu'on peut dire de plus probable dans une question si obscure, écrit encore le même auteur

[1] Terrien, *La Mère des Hommes,* t. II, p. 359-360.

(p. 361), c'est que ces âmes, séparées momentanément de leurs corps, semblent devoir rester privées de sentiment et de conscience, jusqu'à ce qu'il ait plu à Dieu de les rétablir en leur premier état. De là vient cette ignorance profonde où elles sont de tout ce qui s'est passé pendant la durée de la séparation. Je n'ignore pas que plusieurs anciens récits nous parlent de visions surprenantes des choses de l'autre monde, dont quelques âmes auraient été favorisées. Ce sont là des cas isolés sur lesquels il ne m'appartient pas de porter un jugement ; toujours est-il qu'on ne peut regarder comme réelles ces sortes de visions qui supposeraient l'exercice des facultés organiques : car une âme *séparée* ne saurait connaître qu'à la manière des esprits. »

On pourrait aussi supposer que, dans l'état de séparation, la connaissance se produisait en ces âmes par des idées infuses et non par des perceptions sensibles : le manque de souvenir proviendrait de l'impossibilité pour ces âmes réunies à leurs corps de rattacher ces idées de l'au-delà aux perceptions d'ici-bas par lesquelles naissent les idées.

Quoi qu'il en soit, le fait des résurrections miraculeuses ne saurait apporter d'argument sérieux contre la loi psychologique de la fixité des âmes parvenues RÉELLEMENT à l'état de terme [1].

Q. — Dans le cas de nullité où l'un des époux a été cause, *ex industria*, de la nullité, il ne faut pas demander la nullité. Que faut-il faire alors, si l'autre conjoint, non coupable, ne veut pas demander la déclaration de nullité ?

N'y a-t-il que le célibat perpétuel, dans la séparation ? Et que répondre au conjoint même coupable qui dit : « J'ai empêché, par ma faute, la validité du mariage. Mais il est certain que je ne suis pas marié. Quel droit, humain ou divin, dès lors, m'empêche de contracter un mariage cette fois valide ? Et s'il n'y a qu'un simple empêchement, ne puis-je en recevoir dispense ? »

R. — C'est fort simple : il n'y a qu'à recourir au promoteur de justice du diocèse dont l'Official est compétent pour examiner la cause de nullité, c'est-à-dire au promoteur du diocèse où le mariage a été conclu, ou à celui du diocèse où la partie défenderesse a son domicile actuel, d'après le can. 1964.

Ce recours au promoteur de justice consistera à lui indiquer toutes les circonstances de fait qui peuvent être invoquées pour montrer que le mariage a été conclu dans ces conditions qui en assurent la nullité. Si le promoteur de justice y trouve ces preuves prétendues de la nullité, il poursuivra lui-même l'instance, devenant le demandeur dans l'action judiciaire. S'il n'est pas convaincu de la nullité, il faudra, ou bien lui présenter des pièces nouvelles, ou renoncer à la déclaration de nullité, lui seul pouvant la requérir devant le tribunal ecclésiastique. La partie que le promoteur de justice ne voudrait pas suivre, pourrait s'adresser à l'évêque, qui déciderait en dernier ressort sur l'opportunité et la possibilité d'une instance judiciaire.

Le raisonnement du conjoint coupable est par trop simpliste. Il pèche par plusieurs points.

D'abord, il n'est pas certain que le mariage soit nul.

En second lieu, cette nullité doit, si elle existe réellement, être prouvée judiciairement.

En troisième lieu, même si le mariage est nul, ce qui peut bien être, il n'en demeure pas moins vrai qu'il a caractère et figure extérieure de mariage réel et valide. Le for externe est ici grandement intéressé, autant que la possibilité de l'existence du lien véritable, et que l'impossibilité d'accorder ce qui, de fait, constituerait la bigamie. Le for externe exige qu'un nouveau mariage ne puisse pas être célébré et conclu, sans que le premier, au for externe également, ait été régulièrement, et dans toutes les formes imposées par l'Eglise, jusqu'aux deux sentences conformes inclusivement, déclaré nul, sans contestation de celui qui est chargé officiellement de veiller au maintien du lien matrimonial, c'est-à-dire au défenseur du lien.

En quatrième lieu, il faut bien répéter à ce conjoint coupable de la nullité, qu'il est lui-même la cause et la cause coupable de son état. Il doit en supporter les conséquences. Il n'a qu'à attendre patiemment que son erreur soit réparée, si la réparation est possible. Et si cette réparation est impossible, — ce qui pourrait parfaitement arriver, comme lorsque le mariage, au for externe, faute de preuves nécessaires, ne peut pas être déclaré judiciairement nul, — le coupable n'a plus qu'à supporter, aussi patiemment et chrétiennement qu'il le pourra, la peine de son acte moralement mauvais, en offrant à Dieu cette expiation, pénible et longue assurément, mais dont aucune autorité dans l'Eglise ne saurait le dispenser. Il se peut ainsi qu'il y ait des circonstances où, suivant l'expression de notre correspondant, la sanction de toute l'affaire ne puisse être autre chose que le célibat perpétuel dans la séparation. Cela pourra être dur, nous en convenons certainement ; mais, encore une fois, à qui la faute ?

Il reste aussi à faire remarquer au conjoint raisonneur, que les autorités qui dans l'Eglise ont le pouvoir de pardonner, ou de lever les empêchements, ne sont pas à cette disposition des pécheurs et des coupables, qui consisterait à faire d'eux de simples manœuvres, analogues, toutes proportions gardées, à ceux qui lavent les vitres. Ils laveront ce qui est à laver, ils enlèveront les obstacles existants, mais à certaines conditions, et suivant des modalités qu'il est au pouvoir et au devoir du coupable lui-même de procurer. L'axiome : *A tout pécheur miséricorde* est réel, mais à l'unique condition, condition *sine qua non*, que le pécheur soit repentant effectivement, et ait réparé, ou soit dans la disposition efficace de réparer, le mal causé et le désordre accompli. Ceci de valeur générale, car l'appel à ces principes de pardon ou de dispense, de la part du

[1] A. Michel, *Les fins dernières* (Bloud et Gay, 12 f.), p. 165-166.

conjoint coupable, n'est nullement justifié dans l'espèce. Devant le lien existant, ou la possibilité de l'existence du lien, ou devant la forme du lien au for externe, il n'y a aucune considération de pardon, miséricorde, absolution, atténuation, etc., à avoir, ni de dispense, relaxation, etc. Il n'y a qu'une action judiciaire d'où doit résulter, absolument convaincante, la nullité du mariage. En dehors de cette preuve régulière, en dehors des deux jugements conformes obtenus, et passés en exécution, il ne saurait y avoir d'autre issue que de se résigner à subir, quelque pénible qu'elles puissent être, les fâcheuses conséquences d'un acte coupable. C'est avant de le commettre qu'il fallait supputer ces conséquences, et prendre le seul parti qui fût prudent : ne pas s'y exposer et bien agir.

Enfin, celui qui recevra les plaintes de ce conjoint coupable pourra terminer ses réponses en expliquant au plaignant la déclaration fameuse : *Discite justitiam moniti...* C'est toujours un excellent résultat des fautes commises que de nous apprendre la prudence et la sagesse qui nous préviennent contre de nouvelles fautes ou erreurs. C'est pourquoi, à la déclaration de l'apôtre : *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, S. Augustin, qui en savait chrétiennement long là-dessus, ajoutait : *etiam peccata.* Il y a là de quoi faire un bon sermon au conjoint.

Q. — Une famille demande au curé de la paroisse l'autorisation de faire célébrer un mariage par un religieux bien connu du curé. Ce dernier agrée immédiatement. « C'est convenu », dit-il. Lui-même avertit le sacristain de faire les préparatifs pour le mariage que doit bénir tel religieux, dit-il, citant son nom.

Le religieux, ne pouvant aller voir le curé, téléphone la veille à la famille pour savoir si tout est en règle. « Soyez tranquille, lui répond-on ; pas plus tard qu'hier, pour la deuxième fois, nous avons parlé à M. le curé. Il nous a dit avoir averti le sacristain que vous viendriez à telle heure faire le mariage, que tout était en règle. Mais M. le curé se réserve la quête du mariage pour ses pauvres. »

Au jour et à l'heure fixés, le religieux se rend à l'église, trouve effectivement tout prêt. Il n'a pas le temps d'aller voir le curé. Il célèbre le mariage.

Le curé, alors, déclare que le mariage est nul. Il reconnaît tout ce qui vient d'être exposé sur sa façon de parler et d'agir. Mais, il fait cette distinction : « J'ai bien donné l'autorisation, mais non pas la délégation. »

Que pense l'*Ami* de ce mariage ? Est-il nul ou valide ?

R. — Le mariage est incontestablement valide. Le curé a donné au religieux l'autorisation de le célébrer, de recevoir en son lieu et place le consentement matrimonial des deux époux. Cela suffit ; il n'est pas besoin d'autre chose. Il a donné à un prêtre déterminé l'autorisation de célébrer un mariage déterminé ; le can. 1096 § 1 a donc reçu tout son accomplissement. Il est à remarquer que ce canon, qui règle les délégations pour le mariage, ne parle pas d'autre chose que d'une licence, d'une autorisation, *licentia assistendi matrimonio.*

Il n'y a rien de plus que cette autorisation dans l'acte par lequel un curé accorde à un autre prêtre les pouvoirs nécessaires pour faire un mariage dans sa paroisse. Et, en particulier, cet acte du curé ne constitue pas, à proprement parler, une véritable délégation. Nous en avons déjà dit un mot, et nous allons l'expliquer plus nettement.

La meilleure définition de la *délégation,* ou du moins l'une des plus claires, qui ait été donnée, est celle du cardinal d'Annibale [1] : « une espèce de mandat par la force duquel celui qui l'a obtenu met en œuvre la juridiction de celui qui l'a donné. *Species mandati, qua, qui præditus est, ejus qui mandavit jurisdictione utitur.* » Pour qu'il y ait délégation, il est donc requis qu'il existe une juridiction à transmettre. Or, le curé n'a absolument aucune juridiction. Il a donc une impuissance radicale à transmettre une juridiction quelconque : *Nemo dat quod non habet.*

En particulier, l'acte du curé, la fonction réservée au curé, de recevoir le consentement matrimonial, n'est pas un acte de juridiction. Le curé, dans cette fonction, est seulement désigné par l'Eglise (par le Concile de Trente, puis par le décret *Ne temere*, puis par le Code) comme un témoin, *testis,* un témoin qualifié, *testis auctorizabilis.* Nous l'avons montré, le rôle du curé se borne à cette action d'un témoin, puisqu'il n'est en rien, dans le cas du mariage, le ministre du sacrement.

Sanchez, à qui il faut toujours recourir en dernier ressort dans les questions qui concernent le mariage, car on sait l'autorité de son traité fameux, explique ainsi la fonction du curé et sa qualité [2] : « La présence du curé est requise pour le mariage afin de lui donner cette autorité qui provient de la puissance que le curé possède sur ses sujets. Mais donner autorité de sa présence, n'est pas un acte de juridiction. » Le savant théologien en voit une preuve dans le fait que tout acte de juridiction devient nul par le fait de l'intention contraire de celui qui est censé le faire, mais qui, intérieurement, ne le fait pas, ne fait que simuler extérieurement. Or, constate-t-il, l'intention intérieure contraire du curé ne fait rien à la chose, dès qu'il accomplit son rôle matériel d'assistant. Le mariage acquiert de la présence du curé toute l'autorité qu'il peut lui attribuer.

Sanchez conclut (n. 6) : « En concédant cette licence (ou permission, ou autorisation d'assister à un mariage), il n'est fait aucune concession de délégation de quoi que ce soit qui touche à la juridiction, mais il est simplement donné à quelqu'un l'autorisation d'assister à un mariage comme témoin légitime. » Feije, dans son ouvrage sur les empêchements de mariage et leur dispense, ouvrage qui, également, fait autorité,

[1] *Summ. theol. moral.*, part. I, n. 72.
[2] *De matrimon*, liv. III, disput. XXI, n. 4.